



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 2

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

Bosch, David Jacobus. “Cambios de paradigma en misionología”. En *Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión*, 229-239. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Cinco

Cambios de paradigma en misionología

Seis épocas

En la primera parte de este estudio intentamos introducir al lector a las maneras en que tres testigos importantes de la primera época cristiana entendieron el evento de Jesucristo y, a partir de ello, la responsabilidad de la Iglesia hacia el mundo.

Sin embargo, es necesario ir más allá y escribir sobre el significado de la misión para nuestra propia era, tomando en cuenta que el tiempo presente es fundamentalmente diferente de las épocas en que Mateo, Lucas y Pablo escribieron sus Evangelios y Epístolas a la primera y segunda generación de cristianos. Las profundas diferencias entre aquella época y la nuestra implican que no es suficiente apelar de manera directa a las palabras de los autores bíblicos para aplicarlas una por una a nuestra situación. Debemos, más bien, con libertad creativa pero responsable, prolongar la lógica del ministerio de Jesús y de la Iglesia primitiva de una manera imaginativa y creativa a nuestra propia era y a nuestro contexto. Una de las razones básicas que nos obliga a hacerlo así radica en el hecho de que la fe cristiana es una fe *histórica*. Dios comunica su revelación a las personas por medio de otros seres humanos y eventos, no por medio de proposiciones abstractas. Esta es otra manera de decir que la fe bíblica, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, es «encarnacional»: la realidad de Dios entra en los asuntos humanos.

Las implicaciones de admitir lo anterior se esclarecerán, espero, en la medida en que avancemos. Al hacerlo nos proponemos reflexionar primero sobre el significado de la misión en períodos sucesivos hasta el presente y luego, en la parte final del libro, trazar el perfil, en términos muy generales, de un paradigma contemporáneo para la misión.

Al hablar de la manera en que la Iglesia cristiana ha interpretado y llevado a cabo su misión a través de los siglos, usaré las subdivisiones histórico-teológicas sugeridas por Hans Küng (1984:25; 1987:157). Küng sugiere que se puede subdividir toda la historia del cristianismo en seis «paradigmas» principales:

1. El paradigma apocalíptico del cristianismo primitivo.
2. El paradigma helenístico del período patrístico.
3. El paradigma católico-romano del medioevo.
4. El paradigma protestante (de la Reforma).
5. El paradigma moderno de la Ilustración.
6. El paradigma emergente del ecumenismo.

Cada uno de estos seis períodos, sugiere Küng, revela una comprensión muy particular de la fe cristiana. A esto añadiríamos que cada uno ofrece, además, una comprensión distinta de la misión cristiana.

En los siguientes capítulos nos proponemos resumir el significado de la misión en cada uno de estos períodos (con la excepción del cristianismo primitivo, por la sencilla razón de que toda la primera parte de este libro estuvo dedicada a trazar el paradigma misionero operante en algunos de los mayores representantes de este período). Comenzaremos, pues, con el período helenístico.

En cada una de estas eras los cristianos, desde la perspectiva de sus respectivos contextos, lucharon con la pregunta acerca del significado de la fe cristiana y, por ende, de la misión cristiana. No es necesario decir que todos y cada uno creían y argumentaban que su comprensión de la fe y la misión de la Iglesia era fiel a la intención de Dios. Esto no quería decir, sin embargo, que todos pensarán igual ni llegaran a las mismas conclusiones. Siempre ha habido cristianos (¡y teólogos!) convencidos de que su concepción de la fe era «objetivamente» correcta y, en efecto, la única versión auténtica del cristianismo. Una actitud así, sin embargo, tiene su base en una ilusión peligrosa. Nuestros puntos de vista son siempre *interpretaciones* de lo que consideramos revelación divina; no son revelación divina en sí (y tales interpretaciones reflejan la comprensión que tenemos de nosotros mismos). En los capítulos anteriores hemos argumentado que ni siquiera los libros bíblicos examinados son, como tales, revelación divina; son interpretaciones de aquella revelación. Es ilusorio creer que podemos penetrar hasta un evangelio puro y libre de los efectos de agregados culturales y humanos. Aun en la tradición más temprana acerca de Jesús, los dichos *de* Jesús ya eran dichos *acerca* de Jesús (cf. Schottroff y Stegemann 1986:2) Y si esto sucedió con la fe cristiana en su fase prístina, es apenas obvio que sería así aún más para los períodos subsecuentes. Nadie

recibe el evangelio pasivamente; cada uno a su vez lo reinterpreta. Verdaderamente, no existe conocimiento en el cual la dimensión subjetiva no entre de alguna manera a configurar dicho conocimiento (Hiebert 1985a:7). Además, como esperamos demostrar en el transcurso de nuestra argumentación, esta circunstancia no es tan lamentable; más bien, es un aspecto inherente a la fe cristiana, ya que tiene que ver con la Palabra hecha carne.

Consecuentemente, no es apropiado hablar de «teología cristiana» sino de «teologías cristianas». La comprensión que cualquier cristiano tiene de Dios está condicionada por una gran variedad de factores. Estos incluyen la tradición eclesiástica de la persona, su contexto personal (sexo, edad, estado civil, educación), su posición social («clase» social, profesión, posesiones, medio ambiente), su personalidad y cultura (cosmovisión, lenguaje, etc.). Tradicionalmente hemos reconocido la existencia (si no la validez) únicamente del primer factor, es decir, de las diferencias debidas a las tradiciones eclesiásticas. Más recientemente hemos empezado a aceptar el papel de la cultura en la religión y en la experiencia religiosa. Los otros factores, sin embargo, son igualmente importantes, o quizás más importantes. Un obrero itinerante negro en Johannesburgo, por ejemplo, puede tener una percepción muy distinta de la fe cristiana que la que tiene un funcionario del gobierno de raza blanca en la misma ciudad, aunque los dos sean miembros de la Iglesia Reformada Holandesa. Un campesino en la Nicaragua de Somoza, como lo ilustra tan gráficamente Ernesto Cardenal en *El evangelio en Solentiname*, puede entender el evangelio de una manera que difiere radicalmente de la de un comerciante de Nueva York, aunque los dos sean católicos romanos. En cada caso, la comprensión que el individuo tenga de sí mismo desempeña un papel crucial en su interpretación y experiencia de la fe.

Resta otro factor importante relativo a esta discusión, que afecta la manera en que las personas interpretan y experimentan la fe cristiana, a saber, el «marco de referencia» general en que les tocó crecer, la totalidad de su experiencia y su comprensión de la realidad y su posición en el universo, la época histórica en que les tocó vivir y que, en gran medida, ha moldeado su fe, sus experiencias y su manera de pensar. Las diferencias entre las seis subdivisiones de la historia del cristianismo mencionadas por Hans Küng tienen que ver, en gran parte, con las diferencias en los marcos de referencia de una era y otra; contraste en el cual desempeñan un papel menos importante las diferencias personales, confesionales y sociales per se. El «mundo» del cristianismo helenista de los siglos 2 y subsecuentes simplemente era cualitativamente distinto del «mundo» del cristianismo primitivo, que todavía se encontraba impregnado del carácter del Antiguo Testamento hebraico. Existen también disparidades comparables entre las otras épocas mencionadas anteriormente.

La subdivisión que hace Küng de la historia del pensamiento cristiano en seis etapas principales no es, por supuesto, muy original. Lo que sí es original es la manera en que Küng las moldea siguiendo la teoría de Thomas Kuhn sobre «los

cambios paradigmáticos». Cada una de esas épocas, sugiere Küng, refleja un «paradigma» teológico profundamente distinto de cualquiera de sus predecesoras. En cada período los cristianos del período en cuestión entendieron y experimentaron su fe de maneras commensurables sólo en un sentido parcial con el entendimiento y experiencia de los creyentes de otras épocas.

Las observaciones de Küng respecto a la teología en general tienen un efecto profundo en nuestro entendimiento de cómo los cristianos percibían la misión de la Iglesia en los diferentes períodos de la historia del cristianismo. Por lo tanto, nos incumbe profundizar más en todo este tema, y no con fines «arqueológicos», es decir, por simple curiosidad respecto a la manera en que las generaciones anteriores percibieron su responsabilidad misionera. Más bien, lo hacemos también, y primordialmente, para lograr una percepción más profunda de lo que la misión puede significar para nosotros hoy. Al fin y al cabo, cada intento de interpretar el pasado se vuelve indirectamente un intento de entender el presente y el futuro. Entonces, una manera importante en que la teología cristiana puede explorar su relevancia para el presente es indagar en su propio pasado, permitiendo que sus «autodefiniciones» de hoy reciban el desafío de las «autodefiniciones» de los primeros cristianos. En este sentido podemos beneficiarnos explorando las proposiciones de Kuhn respecto a los cambios paradigmáticos.

La teoría paradigmática de Thomas Kuhn

Este no es el lugar apropiado para un análisis y una discusión detallada de los puntos de vista de Thomas Kuhn, físico e historiador de la ciencia. Por lo tanto, haré un resumen de su tesis sólo en la medida en que tenga alguna relevancia para la teología. Somos conscientes del hecho de que Kuhn mismo limita sus teorías a las ciencias naturales (a las que denomina «ciencias maduras») y explícitamente excluye cualquier referencia a las ciencias sociales («protociencias», en su opinión). También somos conscientes de los muchos juicios críticos sobre su posición tanto de parte de científicos naturales como de científicos sociales (para un breve resumen de las críticas de su punto de vista, cf. Bemstein 1985:88-93). Estos dos factores deberían ser suficientes para prevenir a todos sobre el riesgo de aplicar cualquiera de sus ideas a la teología. Sin embargo, al invocar a Kuhn en este contexto lo hacemos por el papel catalítico que ha desempeñado recientemente en la teoría de la investigación científica, y utilizamos sus puntos de vista únicamente como una especie de hipótesis de trabajo. Creo que Kuhn, en cierto sentido, ha descubierto y hecho explícito lo que muchos sabían implícitamente.

En pocas palabras, el postulado de Kuhn es que la ciencia realmente no crece por acumulación (como si mayor conocimiento y más investigación nos acercaran cada vez más a la solución final de los problemas), sino más bien por vía de las «revoluciones». Son pocas las personas que empiezan a percibir la realidad de maneras

cualitativamente distintas de las de sus predecesores y de aquellos contemporáneos . practicantes de la «ciencia normal». Ese pequeño grupo de pioneros sienten que el modelo científico existente está plagado de anomalías y no sirve para resolver los problemas emergentes. Empiezan, entonces, a buscar un nuevo modelo o estructura teórica, o un nuevo «paradigma» (el término favorito de Kuhn), que ha estado, hablando figurativamente, esperando detrás del escenario, listo para reemplazar el anterior (Kuhn 1970:82s). Ningún individuo o grupo puede realmente «crear» un nuevo paradigma; más bien, éste crece y madura dentro del contexto de una red extraordinaria de factores sociales y científicos. En la medida en que el paradigma existente se diluye cada vez más, el nuevo va atrayendo un número creciente de eruditos, hasta que paulatinamente se abandona el paradigma original, lleno de problemas (:84).

Sin embargo, pocas veces esto ocurre sin una lucha, puesto que las comunidades científicas son por naturaleza conservadoras y resienten la perturbación de su paz. Los protagonistas del antiguo paradigma continúan por largo rato peleando con las estrategias típicas de la retaguardia. Un ejemplo de esa dinámica se dio en la física cuando el paradigma de Copérnico fue reemplazado paulatinamente por el newtoniano y una vez más cuando éste dio lugar al de Einstein. Al fin y al cabo, argumenta Kuhn, el paradigma viejo y el nuevo son inconmensurables; las perspectivas de sus respectivos defensores son tan diferentes que hasta podríamos decir que están respondiendo a distintas realidades. Aunque el mundo en el cual viven es el mismo, responden a él como si vivieran en mundos diferentes. Los que sostienen el viejo paradigma, con frecuencia, simplemente no pueden entender los argumentos de los proponentes del nuevo. Hablando metafóricamente, uno está jugando ajedrez y el otro damas, pero sobre el mismo tablero (Hiebert 1985a:9).

Es entendible, dice Kuhn, que abandonar un paradigma para abrazar otro no es simplemente cuestión de dar un paso «científico» racional. Dado el hecho de que no existe el conocimiento totalmente objetivo, la misma persona del erudito está involucrada profundamente en este desplazamiento de un marco de referencia a otro. Kuhn aun utiliza un lenguaje religioso para describir lo que le sucede al científico cuando se despoja de un paradigma para adoptar otro. Es un caso en que «las escamas caen de los ojos», en donde se responde a las «chispas de intuición», e incluso se habla de «conversión» (1970:122,123, 151; cf. Capra 1987:520s.). Esto explica a veces porqué los defensores del orden viejo y los proponentes del nuevo con frecuencia se encuentran hablándole al vacío. Los defensores del modelo antiguo, en particular, tienden a inmunizarse contra los argumentos de los del nuevo. Resisten los desafíos con profundas reacciones emocionales porque dichos retos amenazan con destruir sus percepciones y su propia experiencia de la realidad, en efecto, de la totalidad de su mundo (Hiebert 1985b: 12). En las palabras de Einstein (cf. Küng 1984:59), «es más difícil aplastar prejuicios que átomos».

El término «paradigma» no deja de tener sus propios problemas. Es un concepto escurridizo. A Kuhn mismo lo han criticado por utilizarlo por lo menos con veintidós sentidos ¡sólo en su obra principal! En un apéndice de su obra Kuhn define paradigma como «la totalidad de la constelación de creencias, valores, técnicas etc., compartida por los miembros de una determinada comunidad» (1970:175) Kung emplea el concepto en el sentido de «modelos de interpretación» (1987:163), T. F. Torrance lo describe como «marcos de conocimiento» (cf. Martín 1987:372) van Huyssteen como «marcos de referencia» o «tradiciones investigativas» (1986:66). Hiebert (1985b: 12) sugiere el concepto alternativo de «sistemas de creencia», aun para las ciencias naturales, porque la actitud personal y el compromiso del investigador no pueden eliminarse de su investigación.

La teoría del paradigma implica una ruptura fundamental con las teorías anteriores de la ciencia, especialmente con el énfasis del positivismo lógico en la «verificación», así como con la idea de la «falsificación» de Karl Popper, como maneras seguras de avanzar en la investigación científica. Hoy se acepta ampliamente en todas las ciencias (tanto naturales como sociales) que la objetividad total es una ilusión y que el conocimiento pertenece a una comunidad y viene influenciado por la dinámica operativa de dicha comunidad. Esto quiere decir que no son sólo los «datos científicos» los que son puestos a prueba, sino también los científicos mismos.

Las teorías de Kuhn revisten una importancia particular para nuestra época porque virtualmente en todas las disciplinas crece la percepción de que vivimos en una era de transición de un modo de entender la realidad a otro. Capra sugiere que las cosmovisiones («macroparadigmas») pasan por un período de cambio fundamental cada trescientos a quinientos años (1987:519). No hay duda de que el siglo 20, especialmente después de la II Guerra Mundial, da evidencias de tal cambio mayor en la percepción de la realidad. Desde el siglo 17 el paradigma de la Ilustración ha reinado como supremo en todas las disciplinas, incluyendo la teología. Hoy día hay un creciente sentido de insatisfacción con la Ilustración y una búsqueda de un nuevo acercamiento, una nueva comprensión de la realidad. Por un lado, hay la búsqueda de un nuevo paradigma; por el otro, ese nuevo paradigma ya está apareciendo.

Cambios paradigmáticos en la teología

La idea de los cambios de paradigmas es relevante para el estudio de la teología en general y, dentro del contexto de este libro, para el estudio y comprensión de la misión en particular. Esto no equivale a sugerir que debemos aplicar sin crítica las ideas de Kuhn al área de la teología (cf. también Kung 1987:162-165). Para empezar, en este sentido hay diferencias muy importantes entre la teología y las ciencias naturales. En estas últimas, por ejemplo, el nuevo paradigma por lo general *reemplaza* al antiguo de modo definitivo e irreversible. Después de la revolución newtoniana simplemente no es posible entender el universo en categorías copernicanas y

menos aún ptolemaicas. En la teología (también en el arte; cf. Küng 1987:260-265) los paradigmas «antiguos» pueden subsistir. A veces aun puede ocurrir un avivamiento de algún paradigma anterior, casi olvidado. Esto se ve, *inter alia*, en el «redescubrimiento» de la carta de Pablo a los Romanos por Agustín en el siglo cuatro, por Martín Lutero en el dieciseis y por Karl Barth en el siglo veinte (cf. Küng 1987:193).

También, en otro sentido, el paradigma «antiguo» raras veces desaparece. En su diagrama de los cambios paradigmáticos en teología (1984:25; 1987:157), Küng indica que el paradigma helenista del período patrístico vive todavía, en parte, en las iglesias ortodoxas; el paradigma católico romano del medioevo sigue vivo en el tradicionalismo católico-romano; el paradigma de la Reforma protestante está vigente en el protestantismo confesionalista del siglo veinte, y el paradigma de la Ilustración en la teología liberal. Brauer nos recuerda que virtualmente en todas las denominaciones protestantes hoy encontramos juntos creyentes fundamentalistas, conservadores, moderados, liberales y radicales (1984:12). La cuestión se complica aún más por el hecho de que con frecuencia las personas están comprometidas con más de un paradigma al mismo tiempo. Martín Lutero, cuyo rompimiento con el paradigma anterior fue excepcionalmente radical, en muchos aspectos conservó elementos importantes del paradigma que había abandonado. Lo mismo se puede decir de Karl Barth. De igual modo, hay personas que en gran parte operan dentro del paradigma antiguo y pueden encarnar a la vez elementos significativos del nuevo. Un excelente ejemplo de ese fenómeno fue el contemporáneo de Lutero, Desiderio Erasmo (1466-1536), quien permaneció dentro del paradigma católico romano del medioevo al mismo tiempo que actuaba como un heraldo de una nueva era (cf. especialmente Küng, 1987:31-66).

Una de las críticas a la teoría de los paradigmas es que nutre el relativismo en el sentido de que no existen realmente ni normas ni valores absolutos. Thomas Kuhn dice, por ejemplo, que cada grupo «utiliza su propio paradigma para argumentar en defensa del paradigma mismo», y continúa afirmando que uno únicamente puede aceptar la validez de un paradigma si ha entrado en su «círculo», y que, además, dicha validez nunca «resulta convincente en un sentido lógico o incluso probable para quien rehúsa entrar en el círculo». Por tanto, en la elección paradigmática «no existe norma más alta que el acuerdo de la comunidad relevante» (1970:94). ¡Esto sí suena algo relativista! En su «posdata» Kuhn responde a las acusaciones de sus críticos de que su posición equivale a un relativismo total (1970:205-207). Califica su posición anterior declarando que él es un «creyente convencido del progreso científico» y que las teorías científicas posteriores ciertamente tienden a ser mejores que las anteriores.

Quizás, sin embargo, el punto clave aquí es que en ninguna investigación, ya sea en teología, ciencias naturales o ciencias sociales, se debe pensar en categorías exclusivas de «absoluto» y «relativo». Nuestras teologías son parciales y a la vez

cargan con sus prejuicios culturales y sociales. Nunca pueden pretender ser absolutas. Sin embargo, esto no las convierte en propuestas relativistas, como si sugiriéramos que en la teología, dado el hecho de que no podemos nunca saber nada «en términos absolutos», todo es válido. Aunque es cierto que sólo vemos en parte, sí vemos (Hiebert 1985a:9). Tenemos un compromiso con nuestra comprensión de la revelación, pero a la vez mantenemos una distancia crítica frente a dicha comprensión. En otras palabras, en principio estamos abiertos a otros puntos de vista, una actitud que, sin embargo, no milita contra un compromiso completo con nuestra propia comprensión de la verdad. Nuestro diálogo se inicia con «Yo creo...», o «A mi modo de ver...» (Hiebert 1985a). Nos engañamos si creemos que mantener un compromiso y tener una actitud autocrítica son mutuamente excluyentes.

Lejos de sumimos en una confusión de subjetivismo y relativismo, el acercamiento que estoy sugiriendo realmente nutre una tensión creativa entre mi firme compromiso con la fe y mi propia percepción teológica de dicha fe. En vez de percibir mi propia interpretación como absolutamente correcta y todas las demás, por ende, como erradas, reconozco que las interpretaciones teológicas, incluyendo la mía, reflejan contextos, perspectivas y prejuicios distintos. Esto no implica, sin embargo, que considero todas las posiciones teológicas como igualmente válidas o que tiene poca importancia lo que alguien cree. Al contrario, me esfuerzo al máximo para compartir con otros mi comprensión de la fe y los dejo a la vez ejercer su derecho a hacer lo mismo. Soy consciente de que mi acercamiento teológico es un «mapa», y que un «mapa» nunca es el verdadero «territorio» (Hiebert 1985b: 15; Martín 1987:373). Aunque creo que mi mapa es el mejor, acepto que existen otros tipos de mapas y también que, por lo menos en teoría, uno de ellos puede superar al mío, puesto que sólo conozco en parte (cf. I Co. 13.12).

Para el cristiano esto significa que cualquier cambio paradigmático se puede dar únicamente sobre la base del evangelio y por causa del evangelio, nunca en contra del evangelio (cf. Küng 1987:194). Contrariamente a lo que sucede con las ciencias naturales, la teología tiene que ver no sólo con el presente y el futuro, sino también con el pasado, con la tradición, con el testimonio primario de Dios a los seres humanos (:191s.). La teología ha de ser, sin duda, siempre relevante y contextual (:200-203), pero nunca a expensas de la revelación de Dios en y por medio de la historia de Israel y, de manera suprema, el evento de Jesucristo (:203-206). Los cristianos tomamos seriamente la prioridad epistemológica de nuestro texto clásico, las Escrituras.

Sabemos que al afirmar lo anterior no resolvemos casi ningún problema. La Escritura viene a nosotros en forma de palabras humanas que ya están «contextualizadas» (en el sentido de que fueron dirigidas a un contexto histórico muy específico) y además están abiertas a distintas interpretaciones. Al afirmar esto sugerimos, sin embargo, un «punto de orientación» que debe compartir todo cristiano y que hace posible el diálogo. Ningún individuo o grupo tiene monopolio aquí. Entonces,

la Iglesia cristiana debe funcionar como una «comunidad hermenéutica internacional» (Hiebert 1985b: 16) en la cual los cristianos (y los teólogos) de diferentes contextos se desafían mutuamente respecto a sus prejuicios culturales, sociales e ideológicos. Esto presupone, sin embargo, el poder ver al otro cristiano no como rival u opositor sino como socio (Küng 1987:198), aunque estemos apasionadamente convencidos de que su punto de vista requiere de correcciones importantes.¹

Paradigmas en misionología

En los siguientes capítulos seguiremos en líneas generales la subdivisión de la teología en los períodos sugeridos por Küng (1984:25; 1987:157): el cristianismo primitivo (ya discutido); el período patrístico; el medioevo; la Reforma protestante; la Ilustración y la era ecuménica. También podríamos haber seguido otra división. James P. Martín (1987) divide la historia de la Iglesia y la teología únicamente en tres eras. La segunda, tercera y cuarta de Küng aparecen agrupadas bajo la denominación de «precrítica», «vitalista» o «simbólica». A ésta le sigue la Ilustración como una segunda era caracterizada como «crítica», «analítica» y «mecanicista». La tercera época, emergente ahora, se describe como «poscrítica», «holística» y «ecuménica». La clasificación de Martín tiene su mérito, en particular por su comprensión del desarrollo de la interpretación bíblica. Las subdivisiones de Küng, sin embargo, proveerán, según nuestra opinión, una herramienta más apropiada para discernir la evolución de la idea misionera.

Sin embargo, aun la categorización de la historia de la teología hecha por Küng puede ser demasiado general para hacer justicia a todas las clases de matices teológicos. El acierta, entonces, en hacer una distinción entre macroparadigmas, mesoparadigmas y microparadigmas (Küng 1984:21). Las seis épocas históricas especificadas arriba se refieren a macroparadigmas. Cada nuevo macroparadigma representa una reconstrucción de la totalidad de la disciplina de la teología (cf. van Huyssteen 1986:83). Dentro de un solo macroparadigma los teólogos, en efecto, comparten, a la larga, un marco de referencia general y una perspectiva conmensurable de Dios, el ser humano y el mundo, aunque tales teólogos difieran sustancialmente entre sí en muchos aspectos (cf. Küng 1984:20s., y 1987:154, donde da ejemplos).

La transición de un paradigma a otro no es abrupta. El paradigma nuevo tiene sus pioneros, quienes continúan operando dentro del antiguo. La mayoría de los teólogos contemporáneos crecieron dentro de los parámetros del paradigma de la Ilustración pero se encuentran hoy pensando y trabajando en términos de dos para-

¹ El acercamiento epistemológico que estoy defendiendo aquí a veces se ha denominado hermenéutica crítica (cf. Nel 1988). Practicar este acercamiento implica que estoy abierto a cambiar y reexaminar mis convicciones actuales. En el caso de la teología, la hermenéutica crítica reconoce que los cristianos tendrán sus desacuerdos en su entendimiento de la Escritura y de la fe cristiana, pero que comparten un compromiso con el mismo Señor.

digmas a la vez (cf. Martín 1987:375). Esto produce una especie de esquizofrenia teológica que tenemos que soportar mientras tanteamos el camino hacia la claridad. Los eruditos de todas las disciplinas están sobrecargados, pero no hay manera de evitar las demandas impuestas.

La cuestión crucial es simplemente esta: la Iglesia cristiana, en general, y la misión cristiana, en particular, confrontan hoy desafíos jamás soñados que claman por repuestas relevantes y armónicas con la esencia de la fe cristiana. La Iglesia-en-misión de nuestra época es desafiada por lo menos por los siguientes factores (cf. también Küng 1987:214-216, 240s.):

1. Occidente, la sede del cristianismo por más de un milenio y, en un sentido muy real, creado por dicho cristianismo, ha perdido su posición dominante en el mundo. Los pueblos en todas las partes del mundo luchan por la liberación de lo que perciben como el imperialismo de Occidente.
2. Las estructuras injustas de opresión y explotación, como nunca antes en la historia de la humanidad, se enfrentan a desafíos serios. Las luchas contra el racismo y el sexismo son sólo dos de las muchas manifestaciones de este reto.
3. Hay una profunda sensación de ambigüedad respecto a la tecnología y el desarrollo de Occidente; de hecho, respecto a la idea misma de progreso. El progreso, dios de la Ilustración, al final resultó ser un dios falso.
4. Más que nunca somos conscientes hoy día de vivir en un globo cada vez más pequeño, con recursos limitados. Ya sabemos que las personas y su medio ambiente son mutuamente interdependientes. A esta cosmovisión emergente Capra (1987:519) la denomina *ganzheitlich-dkologisch*: «globalmente ecológica».
5. Hoy día no sólo somos capaces de matar el mundo creado por Dios sino también —una vez más por primera vez en la historia— de aniquilar a la humanidad entera. Si la problemática del medio ambiente requiere una respuesta ecológica apropiada, la amenaza de un holocausto nuclear nos desafía a responder trabajando en favor de la paz con justicia.
6. Si la reunión de la CMME en Bangkok (1973) tenía razón para afirmar que «la cultura moldea la voz humana que responde a la voz de Cristo», entonces debe quedar en claro que las teologías diseñadas y desarrolladas en Europa no pueden pretender ser superiores a las teologías emergentes de otras partes del mundo. Esta es una situación nueva, ya que la supremacía de la teología de Occidente se ha dado por sentada por más de mil años.
7. De modo similar, durante muchos siglos los cristianos consideraron que la superioridad de la religión cristiana frente a todas las demás era un hecho. Se consideró como indiscutible que era la única religión verdadera y la única salvífica. Hoy día la mayoría de las personas están de acuerdo con que la libertad religiosa es uno de los derechos humanos básicos. Este factor, juntamente con muchos otros, fuerza al cristianismo a reexaminar su actitud hacia otras religiones y su comprensión de las mismas.

Se podrían añadir otros factores a los siete ya mencionados. El punto que trato de subrayar es que literalmente vivimos en un mundo diferente al del siglo 19, para no hablar de los siglos anteriores. La nueva situación nos desafía, sin excepción, a dar una respuesta acertada. No osamos ya, como hemos hecho en el pasado, responder por partes y *acl hoc* a cada desafío cuando surja. El mundo contemporáneo nos desafía a practicar una «hermenéutica transformadora» (Martín 1987:378), una respuesta teológica que primero nos transforme a nosotros antes de involucrarnos en la misión al mundo.

Podríamos haber pasado directamente del paradigma del cristianismo primitivo, bosquejado en la primera parte de este libro, al desafío del escenario contemporáneo. Por varias razones, sin embargo, tal procedimiento no es aconsejable. La magnitud del desafío de hoy se puede apreciar únicamente contra el telón de fondo de casi veinte siglos de historia eclesíastica. Además, necesitamos las perspectivas del pasado para poder apreciar la amplitud del desafío actual y entender de verdad el mundo de hoy y la respuesta cristiana a su problemática. Como los israelitas de antaño —quienes necesitaban recordar, en cada período de crisis, su liberación de Egipto, su peregrinaje en el desierto y su pacto antiguo con Dios— nosotros también necesitamos recordar nuestras raíces, no sólo para obtener consolación sino, aún más, para encontrar un norte (cf. Niebuhr 1959:1). Reflexionamos sobre el pasado no por el pasado mismo; más bien, lo tomamos como una brújula, y ¿quién utilizaría una brújula únicamente para determinar de dónde ha venido?²

² He dedicado toda una sección de *Witness to the World* a la teología de la misión a través de los siglos (cf. Bosch 1980:85-195). No es mi intención ahora repetir dicho trabajo aquí, aunque inevitablemente, dada la naturaleza del caso, se dan algunas repeticiones.